

中日両国に互る佛性論の展開

——真如所縁縁種子論争をめぐって——

久 下 隆

一 佛性論争の系譜

人類が人間そのものの尊厳に目覺め、生命畏敬の念にたどりつくまでに、実に長い歴史と広大な空間を要したわけである。

ヨーロッパにあつての「人權宣言」は十八世紀末に成文化するが、東洋においては佛教がその創始から取り組んで来た課題であつた。それは教法の根元の問題であるが故にその歩みの中で一貫して究明された。それは佛性論として展開する。

佛性論は論争の中で深化し、拡充していくという特質をもっている。この歩みが絶えざる問いと答えによって深められていった人間自覺の道程であつたからである。論争はインドに発するが、中国に伝えられた佛教の中で激化の途をたどる。そしてこの論争は究極のところ、悉有の主張と五性各別、とりわけ一分無性の主張との対決となる。

鳩摩羅什門下の竺道生の闡提成佛の提言をめぐる事件は中国における佛性論の嚆矢として注目すべき出来事であつた。これは五世紀中葉のことである。曇無讖の『大般涅槃經』の訳が成り、悉有佛性の説が通説となる。

ところが玄奘による唯識教学に立つ新訳佛教が『解深密經』『瑜伽師地論』等に拠って行佛性の立場から五性各別説

を提唱し、悉有佛性の通念を否定するや、大乘涅槃經を奉じ、真諦三藏以来の伝統たる理佛性に立つ旧訳佛教の徒衆に大きな衝撃を与え、これが引き金となって再び、悉有か一分無性かをめぐって佛性論争が展開するのである。秀拔な学徒の多くは、己が学燈下を去って玄奘の傘下に身を投ずるが、中には孤壘を守って自学を死守せんとし、悉有佛性の信念を堅持して新訳佛教の強大化に一矢を報いんとする学徒が輩出する。

淨影寺慧遠の流れをくみ、大業十年（六一四）鴻臚館に召されて三韓の留学僧の教化の任に當った靈潤はその一人である。彼は十四門義を著して玄奘一派に反撃を加える。

これに対して玄奘門下の高足、嘉尚・普光・窺基と共に四人の一人と称され、顕慶元年（六五六）から同四年に至る間の訳業、『阿毘達磨大毘婆沙論』の翻訳で筆受をつとめた神昉は『種性差別章』を著し、『俱舍論疏』が普光や法宝の疏と共に三大疏の一に挙げられているその著者、神泰は一卷章を著し、共に靈潤の説に反駁を加える。これに対して新羅の義栄が靈潤に賛同するといった有様で、佛性をめぐる論争の攻防は激しい交錯の様相を呈する。

そうした間にあつて玄奘の訳場に参じて神足と称せられた法宝は、後に師の訳風に不審をいだき、『俱舍論疏』を著して玄奘の意を忠実に汲んだ普光の『俱舍論記』を批判し、この論争の渦中に身を投ずるに至るのである。『宋高僧伝』は時代の権威、三蔵の訳場にあつても失わなかった冷厳な彼のまなざしを伝えている。

「奘初訳婆沙論畢。宝有疑情。以非想見惑請益之。奘別以十六字入乎論中。以遮難辭。宝曰。奘曰。此二句四句為梵本有無。奘曰。吾以義意酌情作耳。宝曰。師豈宜以凡語増加聖言量乎。奘曰。斯言不行我知之矣。自此無然頡頏于奘之門。至乎六離合釈義。」

彼には、「以凡語増加聖言量」という玄奘の態度、それによって形成された学風が、内情に通じるにつれて許すことができなくなつたのである。それは新來のインド佛教に対する不信、とはいえないまでも、ある種の疑惑を持ち始

めたことを意味するものではないか。釈尊の地という絶対的な權威がようやく崩れ、われら中国に学び取った法に正法ありとの自覚が萌し始めたのではないか。その風格を示そうとしたのが「無佉頤頤」という形容であろう。聖言の中に凡語が混じることを翻訳に知った以上、結集の經典の中においてもそれがありうることに思い至ったはずである。

この自覚と自負は、佛性論において玄奘の学派が主張する説に承服することができなくなった。四十巻の『涅槃經』を奉ずる彼は一切皆成の論をもって、敢然と立ち向うのである。一介の沙門となつて反旗を掲げたのである。その著『一乗佛性權実論』及び『一乗佛性究竟論』は唯識法相学派の陣営との論争の中で成つたものである。

これに対して玄奘門下の領袖、慧沼は『能顯中辺慧日論』をもってこれに反駁する。世を挙げて玄奘の学風に靡いていった時流に翻弄されながらも、崩れんとする伝統の学域を死守する孤高の士の姿がここにある。

佛教は移し植えられた時からその地の土壌によつて育っていく。育てたものはこれこそ真正正銘の真説、正法たるの自覚と自負がある。中国佛教展開の支点である。この孤高の学徒を支えたものはこれである。

こうした中国における論争は我が国に将来され、平安初期において、日本天台宗を創建した最澄と、法相の学燈を相承する徳一との間に論争が展開される。微に入り細を穿つこの応酬は三一権実の論戦となり、教学全般に及ぶ。その基盤はあくまで中国で戦われた軌跡上にあり、とりわけ法宝をめぐる戦跡にあった。しかも、これが中日を通じて最も激烈なものとなる。一乗教に立つ最澄の論は法宝を根拠とし、三乗教に立つ徳一は慧沼の論に立脚して鎗を削るのである。『守護国界章』三卷、『法華秀句』五卷をはじめ、最澄の著作の大半はこの記録であり、生涯のエネルギーの多くがここに投入されている。それは一乗の人間平等論と三乗の人性差別論との対決であり、日本佛教が地平を開くために越えねばならぬ峠であつた。

二百年近くの歳月を経て、源信はたまたま病中にて深い感懷に入り、挙句の悲嘆の中で発意し、これを縁として成ったのが『一乗要決』である。

この書はかくて中国から日本へと飛火した論争の過程を踏まえ、法華一乗の宗義を宣揚し、法相三乗の主張する差別の論拠を斥けて一切衆生悉有佛性を強調するものである。従つて一乗真実三乗方便の趣意は必然的に最澄の信解の敷衍であり、溯つては法宝の論所依の展開である。しかも究極に志すところは対立する両論の会通にある。

二 真如所縁縁種子をめぐる論争

法宝の所論は多岐にわたり、論述は広範多彩に及んでいる。ここではその最も主要な題目の一つとなつた真如所縁縁種子の問題を取り上げて佛性論展開の跡の一斑を明めたいと思う。

五性説を立てる唯識法相の学派が所依とする論書である『瑜伽師地論』の中から「真如所縁縁種子」を指摘し、論争の中に拉し來つたのは外ならぬ法宝である。その巻第五十二に掲げられた次の文である。

「問若此習氣撰ニ一切種子。復名ニ遍行龜重ニ者。諸出世間法從ニ何種子ニ生。若言ニ龜重自性種子為ニ種子ニ生。不レ応ニ道理。答諸出世間法從ニ真如所縁縁種子ニ生。非ニ彼習氣積集種子所レ生。問若非ニ習氣積集種子所レ生者。何因縁故建ニ立三種般涅槃法種性差別補特伽羅。及建ニ立不般涅槃法種性補特伽羅。所以者何。一切皆有ニ真如所縁縁故。答由ニ有障無障差別ニ故。若於ニ通達真如ニ所縁縁中。有ニ畢竟障種子ニ者。建立為ニ不般涅槃法種性補特伽羅。」

この文に対する所見を法宝自から次の如く述べている。この論文を要約しての言である。

「瑜伽五十二云諸出(世)間法從ニ真如所縁縁種子ニ生此当ニ本性又云一切皆有ニ真如所縁(縁)ニ以ニ皆有ニ故約レ障分レ性真如所縁(縁)種(子)故知ニ平等」

〈迷いに流転するさまさまの苦の世界から脱却する真実体は真如所縁縁種子から生じたものである。〉というこの『瑜伽』の論文によれば、この真如所縁縁種子というのは本性に該当するものである。また、へあらゆる衆生には皆、真如所縁縁がある。であるから、だれもが生死の苦を離れた安らぎの境地に達するはずであるが、逆にその到達の障害となるものの方から見て、その障害の程度によって種性の別が生じるのである。〉とこの論文に説かれているが、その言外の基盤には、真如所縁縁種子というものの普遍的存在によって、だれもが平等であるという原理が横たわっていることが分かるのである。

以上が法宝の見解である。諸出世間法は真如をもって種子とし、その成長を遮るものを指摘して、それあるが故に不般涅槃法（無性）の成立があるということを示す文であるというのである。一切有情は真如を種子とし、それとは別に成・不成の差別の種子は存在しないことを説いた文であることを、法宝は指摘しているのである。考えてみると、これは一切皆成を主張する側の文証たるべく、五性各別を立てて無性有情の存在を主張する法相唯識学派にとつては、その所依の論典中の文であるだけに放置できない問題である。

法宝の着眼は「一切皆有真如所縁縁故」の一句である。諸出世法は真如所縁縁種子より出ずる。しかもこれは一切皆有である。では何故に五性の差別が生じるのか。それは有障・無障の別による。では、一切皆有たる真如所縁縁種子とは何か。要は真如所縁縁が種子であること、更に要すれば、真如が種子であるということである。

差は障によって生じる以上、性の差別は種子の故ではない。般涅槃・不般涅槃の別は種子によるものではない。出世間法を生じる種子は一切皆有であるから平等である。だからこそ障の別が取り上げられたのである。これが法宝の解釈である。かくして五性説の論拠たる論典をもって、内側から屋台骨を揺さぶったのである。

これに対する唯識法相宗家では窺基の『瑜伽師地論略纂』、慧沼の『能顕中辺慧日論』、智周の『成唯識論演秘』等

にそれぞれこの問題を取り上げて、護法・難陀・勝軍の種子説から演繹して法宝の論を会通せんと努めている。ここでは唯識学の要義の収録と見るべき良算等の労作『成唯識論同学鈔』によって反論釈義の要を見てゆきたいと思う。

「真如凝然常住理体。何実為諸法生因耶。」

「明種子義。瑜伽七義中。立無常義為第一。唯識六義中。以剎那滅列最先。此即共遮常法無轉變也。」

「若如他宗釈。以真如為種子者。直可云從真如種子生。何云所緣緣耶。」

種子には剎那滅の義がある。凝然常住の理体である真如が種子たることは到底ありえない。『瑜伽』の論にも「一切皆有真如所緣緣故」といい、ここには「種子」の語はないではないか。

では、種子とは何であるか。

「爰知。此文真如為所緣緣能緣智種子云事。」

これが本有無漏種子というものである。有情それぞれに有無差別があつて、五姓の別を生じているというのである。

「依障有無。建立種性不同。護法釈此文。依障建立種姓別者。意顯無漏種子有無乃至然無漏種子微隱難知故。約彼障顯性差別。」

これが唯識法相学派の所論の枢要である。

『瑜伽師地論』には二つの問答が提示されている。

(一) 問 もろもろの出世間法はどういう種子から生ずるのか。

答 真如所緣緣種子から生ずるのである。

(二) 問 真如所緣緣は一切皆有である。何によって五性の別を生ずるのか。

答 有障・無障の差別による。「於通達真如所緣緣中。有畢竟障種子者」が無性となる。

(二)の答において「於通達真如所縁縁中」の読みは唯識学派においては前掲原文の如く、「於通達真如所縁縁中。有畢竟障種子者。」とされている。しかし法宝は「於通達真如所縁縁中。有畢竟障種子者。」と読んだものと推定することができる。その所論の要は次の如くである。

「准此難意若出世間法真如所縁縁生真如所縁縁一切衆生平等皆有无其勝劣因何分其三乘種性及有无性不可說真如所縁縁一切皆有種非一切皆有所以者何不可說答家以非一切皆有種答難家將一切皆有真如為難」

「瑜伽自為問答不可言難家不得答意將真如為難又真如所縁縁目智論云真如所縁縁一切皆有即是說智一切皆有因何有无不同」

『瑜伽論』の論主が自問自答するのであるから、その問答に食い違いが生ずるはずはない。問いの前提が真如所縁縁は一切皆有、その応答が智種は非一切皆有の故に、とすれば、顧みて他を言うものであり、問答は擦れ違いになってしまう。同じ論主から出た自問自答にこのようなことがあるはずはない。この問答には、真如は智種であり、皆有たることが前提にある。その上で設けられた問いであり、答えである。

真如所縁縁種子は一切皆有である。にもかかわらず、何故に涅槃法の性に般・不般の差別が生じるのか。それが問意である。

「論云若於通達真如所縁縁中。有畢竟煩惱所知二障種子建立為不般涅槃法種性乃至若不爾者建立如來種性。准此答意許一切皆有真如所縁縁種子故約障答也若謂真如所縁縁雖一切皆有種非一切皆有即応約三種子答」

その問いを受けて、理由は煩惱・所知の畢竟障の有無によって般・不般、有性・無性の差別が生ずるとというのが答意

である。

この問答の脈絡は、真如所縁縁種子が一切皆有だということを前提条件として問いを投げ、それを受けて実はと障の側を取り上げて答えを出したところにある。もし、玄奘門下の論者の言うように真如所縁縁は一切皆有、それを縁する種子は非一切皆有だとするならば、当然、論は種子(本有無漏種子つまり智種)をめぐるて応答が組まれるはずである。問答は能通達の種子の側で交わされてしかるべきである。にも拘らず、答えは能障の側で発せられているではないか。その理由は、能通達の智は真如所縁縁種子であり、それは一切皆有なるが故に論外の問題だからである。かくて論は能障の主題に転じたのである。

また、種子は剎那滅なるが故に無為法たりえず、真如たりえないという論難に対して、法宝はいう。

「若以違種子六義剎那滅等故不得名種者六義種子說其客性非本性」⁽⁹⁾

種子六義の性は客性であり、本性ではない。本性に目を注がずして佛性を究めることはできない。この法宝の所信の典拠は『善戒經』である。『菩薩善戒經』卷第一の次の文である。

「云何名性。性有二種。一者本性。二者客性。言本性。陰界六入次第相續無始無終法性自爾。是名本性。言客性者。謂所修集一切善法得菩薩性。是名客性。而此經中以是二種名之為性。是二性者名之為二支。又復性者亦名為子。亦名為界。亦名為性」⁽¹⁰⁾

この經文の趣意は佛性を説明するために便宜上、本性と客性の二支を立て、その不一不異の力用をとらえんとするものである。法宝はこの文に注目し、この二性を金とそれで行ける指輪や佛像との関係でとらえている。法蔵の『華嚴金師章』に比すべきものである。本体と現象、理と事の相即に佛性の本質はあるのであり、本性あつて客性あり、客性あつて本性がある以上、本性が一切皆有ならば客性もまたしかるべしというのが佛性論の根幹である。

しかし本体がいかにして現象化し、顕現するか。それは分別の限界を越える問題であって人知の及ぶところではない。理論の彼方にある。法宝は言う。

「依『善戒經』即是无因而得其相微細唯佛能知。」

この着眼も『善戒經』によって得たものである。經文は次の如くである。

「復有二種。一細二麁。所言細者無_レ因而得。無_レ因得_レ果故名爲_レ細。所言麁者有_レ因而得。從_レ因得_レ果故名爲_レ麁。」

ここに説かれている「從因得果」の「麁」のみを俎上に乗せて佛性を論じてはならないというのが彼の論の志向するところである。存在はその究極において因を否定せざるをえない。それが縁起觀のゆきつくところである。縁起法は矛盾の法である。自己否定こそが客性を本性に還元し、相即する契機であることを洞察し、それが悉有佛性の根柢であることに思い至ったのではないかと思われる。法宝自身、そこまでは論じていないが、その種子究明の根柢には空觀がある如くに思う。そこに單なる理論家に甘することなく、權威の教学に追隨し切れなかった彼の面目がうかがえるのである。

要するに眞如所縁縁は種なりとするのが一乗佛性を奉ずる法宝の所信である。これに對して眞如を所縁縁とし、別に能縁の智種を立てるのが三乗佛性に立つ法相宗家の主張である。不變易性は決して能縁たりえないのである。法宝が佛性を本客二性に分け、その相即相關の上に立つて眞如を力用として捉える立場からすれば、この對立は所詮、妥協に達することはない。

中国でのこの佛性論争は決着を見ぬまま日本に伝えられ、平安初期、最澄と徳一の論争となって再炎する。『照権実鏡』から『法華秀句』に至るまで最澄の著作の大半はこの論争の記録に費やされている。

就中、真如所縁縁種子をめぐる論争については、『守護国界章』卷下之中に「救真如所縁縁種子第四」⁽¹³⁾の章を設け、法宝の提言をめぐる中国の論争を下地にした日本での論争の様相が記録されている⁽¹⁴⁾。

徳一は法宝に対する駁論を展開するに先だって、法宝が拠った「瑜伽第五十二」の文を引用し、次いで法宝の文を掲げ、その上で批判に入っている。「瑜伽五十二」の真如所縁縁種子を「本有無漏種子」と了解しているのである。この語は『瑜伽論』には見当たらない。『成唯識論』による法相教学の通念であり、護法の種子合成義に立つ語である。真如の「一切有情平等共有」⁽¹⁵⁾は認めるが、真如は湛然として無為であり、発心修行の因とはならない。かくて正因として立てられたのは無漏種子である。この種子により、真如は所縁縁に止まる。この理念に立つて徳一は法宝の論を本有無漏種子の否定の主張と解し、それを最澄との論争の俎上に載せたのである。徳一が行なった法宝所論の引用の次第は次の如くである。

「彼自釈成破意云。所以者何。不可答家以一切有智種。答難家者將一切皆有真如為難。今推此釈意。答家者。論答由有障無障差別故是也。難家者。論云所以者何。一切皆有真如所縁縁故是也」⁽¹⁶⁾

文中に引用された法宝の語は「所以者何」以下「為難」までである。ところがこの言では意味が通じない。強いて通ぜんとすれば、

「真如所縁縁は一切皆有にもかかわらず、三種般涅槃法種性の補特伽羅の差別を生じ、不般涅槃法種性の補特伽羅を生じるのかという問題に対して、「智種は一切皆有なるが故に」とは答えられず、有障・無障の差別によると答えている。その理由は如何。」

となるであろう。徳一はこの意に解していると思われる。かく解すれば、この言は『瑜伽論』の論文自体を難じていることになる。故に徳一は言う。

「不_二善推_一論意。横破_二聖人論問答意_一」⁽¹⁷⁾

ところが法宝の言は違っている。徳一の引用に誤りがある。原文は『權実論』の前掲の文の如く、「以一切有智種」ではなく、「以非一切皆有種」である。法宝は『瑜伽論』を難じたのではなく、「真如所縁縁一切皆有」ならば、当然に「一切皆有種」でなければならない。「不可」と言ったのは『瑜伽』の論文についてではなく、その解釈、法相宗家の釈義の方である。

「真如所縁縁一切衆生平等皆有」にもかかわらず、般・不般の差別が生じるのは何故かという問いに対して、智種は非一切皆有、有無差別あるが故にという答えを出す解釈が「不可」だと言ったのである。このような論議の重複する中で生じる誤差、誤解を解き明かすことは論争の究明にくぐらねばならぬ関門である。

これに対する最澄の言は、簡明に、

「此説非_レ理。其瑜伽論文。分明顯_二真如所縁縁種子。非_レ顯_二本有無漏種子_一。故麤食難知釈。深達_二論文_一」⁽¹⁸⁾

とのみ、直截に錯綜の論議を両断している。

真如と種子、無漏と種子、この相対矛盾を如何に解決するか、これは一乗家にも三乗家にもひとしく負わされた課題であった。

この論議の中で最澄は攻防の渦中から脱して、冷静にそれを正視している。その言は次の如くである。

「宝公。如意珠種子。未_二必具_一六義_二也。麤食者。依_二三乘權教_一。立_二有為種子_一。宝公。抛_二一乘一分_一。立_二真如種子_一。若得_レ意相許。彼此有_レ利。若執心相靜。彼此失_レ道」⁽¹⁹⁾

その眼は遙かに後の世の佛性論争の帰趨を見渡し、放たれた矢の行方に期待をかけている。その視線、その期待を受けて立ったのは源信であった。その手にはまごう方なき如意宝珠たる「真如種子」を持していた。

三 源信の真如種子論

平安初期の論争から二百年ばかり後、源信は以上の重層的な論争の過程を回顧し、検証しつつ、遂に『瑜伽師地論』卷第八十に、

「真如種性。真如種子。真如集成。」

の語を見出すに至る。その著『一乗要決』は病褥にあって古来の争いに悲嘆の思いを深くし、発心して筆をとり、成ったものという。その「大文第七弁佛性差別」に言う。

「問。沼公又難云。若即真如為種能生。應但云從真如種子。生出世法。何須云真如所緣緣種子生。已上

此義云何。答。第八十唯云真如種性。真如種子。云云。況復非獨真如生出世法。智觀彼時生。故言所緣緣。言種子者。即是真如。或真如体。即名種子。相分真如及能緣心。亦有種子。然非法爾。含此義名為真如所緣緣種子。別應思忖。」⁽²⁰⁾

このように、同じ『瑜伽論』の中に、「真如種子」の語を摘出するのである。卷第八十にこの語がある。これは皮肉とも見え、また一方では当然とも言える成り行きである。

「由此転依真如清淨所顯。真如清淨所顯。真如種性。真如種子。真如集成。」⁽²¹⁾

これこそ法宝が求めてやまなかったものである。最澄が賛した如意宝珠種子である。源信はこれを指摘した上で、前掲の文を草し、この主題をめぐる長い論争に終止符を打とうとしたのである。その趣意を次の二項にまとめることがで

きる。

(1)『瑜伽五十二』の文に拠るならば、真如は智種が觀する相分であり、所縁縁である。真如は法爾であるが、縁する無漏智は見分であり、出世間法を生ずるが有爲たるの種子であり、法爾ではない。最澄の評言「依三乗權教。立有爲種子。」はこれである。

(2)『瑜伽八十』の文に拠れば、真如はそれ自体、出世間法を生ずる因であり、法爾の種子である。清淨なる真如の顯現は転依の力用であり、集成の因、つまり種性をもつものである。最澄が贊した六義を具せざる種子、如意珠種子である。

かく唯識法相学派の典拠たる論書の中に「真如種性」「真如集成」「真如種子」としての転依の力を見とどけるのである。かくて一乗佛性の立場を確立する。しかも一方では、無漏種子と真如、見分と相分、兩者相依の中に出世間法の成立を認めている。

これは慧沼を代表とする側の無漏種子觀を包摂し、かつまた法宝を代表とする真如種子觀を顯彰した統合の立場である。ここに一天の下、一法の中、皆四部衆たり、自宗他宗の偏依を捨てようとした源信の立場がある。そして、法宝から最澄へ伝承された真如種子觀を不動のものたらしめんと念願する彼の苦心の跡が見えるのである。

四 道元の現前佛性論

以上の如き展開の後、これもまた更に二百年ばかり後に位置するのが道元の佛性論である。

若き道元が叡岳を下山、入宋求法の発願に至るが、これを導いたものは

「本来本法性。天然自性身。」(『建誓記乾卷』⁽²²⁾)

という即身成佛の教義、天台本覚法門に対する疑問であった。この身本来佛性なるが故に修行不要という。内在的原理を現実から遊離させ、当体全是も矛盾的同一も無視し、反省も洞察もなく、即自的同一に安住して悪無礙にひたり、煩惱即菩提を唱道する人々の知見、それに対する疑惑であった。

入宋二十四歳、大宋国の叢林を歴訪した挙句、遂に天童山如浄に参見、面授の法門を現成し、参師聞法して佛性義の慧眼を開くに至るのである。

宝慶元年（一二三五）夏安居のとき、さる大寺を訪ね、その修行者たちが慮知念覺の分別によって佛性を解し、その壁画を平然と掲げているのを見て、いよいよ参学の思いを新たにす。〔正法眼蔵佛性〕⁽²³⁾

その後、日ならずして⁽²⁴⁾遂に如浄の会下、身心脱落の公案によって大覺を成じ、一生の参学の大事を遂げる。二十六歳である。

二年を経て帰朝、如浄から相承した法燈をいよいよわが国に掲げ、その照了に生涯をかける。五十四歳の示寂に至るまでに示した『正法眼蔵』は九十五巻に達する。それは全巻、一にかかつて佛性義の開顯にあったとさえ言えるのである。

まず、「所縁縁」について道元はどう見たか。前掲の如く源信は真如所縁縁種子と真如種子の要訣を語っているのは次の一語である。

「非^ニ独^ニ真^ニ如^ニ生^ニ出^ニ世^ニ法^ニ。智^ニ觀^ニ彼^ニ時^ニ生^ニ。故^ニ言^ニ所^ニ縁^ニ縁^ニ」⁽²⁵⁾

これに対して道元の佛性觀は主客相對を越え、意識的・知識的分別を脱して能所の觀を遮し、行証の内に究めようとするところにある。

「佛言、欲知佛性義、當觀時節因縁。時節若至、佛性現前。」⁽²⁶⁾

「当観といふは、能観・所観にかゝはれず、正観・邪観等に準すべきにあらず。これ当観なり。」⁽²⁷⁾

『大般涅槃經』（北本、卷第二十八）を典拠とするこの文の「当観」の義を、分別を越えた智観として捉え、佛性義をこの当観によって究めるべきことを説いている。これは、見分・相分を分つ側面観によって立てられた所縁縁観に対する頂門の一針である。

これは佛性を時によって知ろうとする意図を表した語として理解することができる。佛性とは何か、それは実体的な靈性であり、衆生が迷妄の内にあるときは可能態として存在するが現実態としてはいまだしきもの、これを現実化するには時の至るを待つべし、時もし来たらば佛性は現前するであろう、という理解である。これが本有の佛性義である。道元はこれに根本的な疑問を呈する。

「時節若至の道を、古今のやから往々におもはく、佛性の現前する時節向後にあらんずるをまつなりとおもへり。

かくのごとく修行しゆくところに、自然に佛性現前の時節にあふ。時節いたらざれば、参師問法するにも、弁道功夫するにも、現前せずといふ。怎麼見取して、いたづらに紅塵にかへり、むなしく雲漢をまぼる。かくのごとくのごとくのたぐひ、おそらくは天然外道の流類なり」⁽²⁸⁾

道元は佛性を法性、真如と同義としている。一切存在の根拠、いつてみれば「いのち」と捉えている。現実そのままが佛性のあらわれ、真如の活波乱とするのである。佛性を、現にあらわれていないが、将来に現れて来る可能態という理解の仕方を否定する。

「しるべし、時節若至は、十二時中空過なり。若至は既至といはんがごとし。時節若至すれば、佛性不至なり。

しかあればすなはち、時節すでにいたれば、これ佛性の現前なり」⁽²⁹⁾

時節若至というのは、寸刻も今を空費してはならぬとの戒めである。『正法眼藏啓迪』には、若至を「若く至れり」と

読むべしと警告されている。「若^レ至^ニ」とは、「若^レ至^ニ」ではなく「若^ク此^ノ至^ニ」の意を示したものであろう。未来に押しや
つて未だ現前せずとなして来た佛性義を「既^ニ至^ニ」とするのである。佛性は未来に設定すべきものではなく、現在の
一瞬に、今日只今に観るべきものと言うのである。いま、わがあるところに、そこに佛性現前ありというのである。

「只今バカリ我命ハ存スル也」(『正法眼藏隨聞記』³²)

わがいのちとは佛性である。

「ある一類おもはく、佛性は草木の種子のごとし、法雨のうるひしきりにうるはすとき、芽茎生長し、枝葉花草も
すことあり、果実さらに種子をはらめり。かくのごとく見解する、凡夫の情量なり。たとひかくのごとく見解す
とも、種子および花果、ともに条々赤心なりと参究すべし。」³³

従来、佛性は佛種と呼ばれてきた。草木の種子の如く、生長の可能性の内蔵体と見られてきた。この種子譬喩觀を、
道元は根元から排除する。「悉有佛性」を「悉有佛性^也」と読まず、「悉有佛性^也」と読む。存在即佛性と見るのであ
る。可能態が現実態に移ってゆく、その時間的距離を否定するのである。

「たき木、はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべ
からず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の
法位にありて、のちありさきあり。」(『正法眼藏現成公按』³⁴)

刻一刻、遷流にこそ法位がある。しかも依法而立の「時」は前後際断、独立無伴である。

道元は諸行の遷流、無常にこそ佛性ありととらえている。有為転変の世界を越えて、常住の可能性を望むことに期
待をかけるのではなく、この無常の世の外に永遠の別天地を求めるのではなくして、流転してとどまることなくこの
世の実相に佛性を究めんとするのである。

「華は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。」〔正法眼藏現成公按〕⁽³⁵⁾

この句は迷いの風光ではない。実相の表白であると思う。今、生きているこのひとときに、佛性を感じているのである。

「一切衆生悉有佛性。如来常住無有變易。」

この語は『大般涅槃經』（北本、卷第二十七）に示されたものであるが、⁽³⁶⁾この語を核にして道元の佛性論は展開する。この佛言の従来の読みは「一切衆生悉有佛性。如来常住無有變易。」とされている。ところが道元はこれを以下の如く読んでいるものと推察しうるのである。「一切衆生。悉有佛性。如来常住。無有變易。」その佛性論の次の三つの骨子がこの読みによって美事に示されるからである。

(1) 有佛性

悉有は佛性であるという。有佛性とは佛性なるものが保有されているということではない。佛性の様相は個別的存在、つまり悉有であるというのである。衆生が衆生としてある道理、その一大因縁が佛性である。悉有とは存在の根拠である。かく見れば、佛性のあり方は、有情・無情を問わない。一切存在にわたる。一切存在、それは衆生としてある。その根元たる悉有が佛性と呼んできたものである。これが道元の捉え方である。

(2) 無佛性

佛性は無である。実体を否定し、無自性空を佛性とする。佛性なしということではない。無限定なる佛性が遍在しているということである。普遍にして不変なる悉有は弁道によってのみ顕現する。それは個の現成である。個として現れる以外に佛性はない。これが悉有である。

以上、有と無は二而不二である。諸法実相によって佛性を捉えようとするのである。

(3) 無常佛性

無なる常、それが佛性である。無常そのまゝを佛性とする。無常の相として佛性は現前する。草が生い、花が散るところに佛性ありとするのである。有為転変とは別に常住の世界を求めのではない。

道元の詠に「詠『本来面目』」と題する和歌がある。佛性の詠である。

「春は花 夏はときぎす 秋は月

冬雪さえて ずしかりけり」⁽³⁷⁾

法宝が提示した真如所縁縁種子は、実は論争相手の陣営に踏み込んでの挑戦であつた。もともと本意ではなかつたであろう。それを受けた最澄も、またそれを受けた源信の真如種子も、みな唯識論学派のベースでの立論であつた。道元はこれらの種子観論争の局外にあつて、その論争の基盤を揺さぶつたのである。

三乗の学派は外縁を要しつつもなおかつ内なる種子に世界成立の基礎を置き、無漏種子を欠く有情は無性として永久に成佛の望みを断つ。これに対する一乗の学派は種宗たる对者の名目に合せつつ、世界成立の根元を遍在の真如の力用に求め、佛性論の根拠を先天的理性に置く。一分無性と悉有、立場も結論も相反するが、佛性を内在性、可能性をもつ本有の原理とするところは同一である。

この対立相克、長い論争の解決には次元を新たにした諦念が必要であつた。それは無媒介の有無論ではなく、矛盾相即の法による究明、つまり佛性論を佛教本来の法橋に乗せること、要言すれば諸法実相の軌道に乗せることが必要であつた。この課題を背負つたのが道元である。かくて彼は行証の立場をもつて道を開いたのである。

しかし、これは道元独自の力ではない。その己証のみではない。その背後には中国の佛教、とりわけ、禪家の長い

伝承と形成があつたのである。初祖西来以来、脈々として天童山如浄に至り、道元に伝えられたものである。道元は如浄の会下にあつた時、師の一言一句、その言動を速記したノートを『宝慶記』と名づけて秘かに蔵し、薰陶の体験を思い出すままに『正法眼蔵随聞記』に語っている。また『正法眼蔵佛性』には、その巻頭に如浄に至るたでの正法相承の系譜を述べ、九十五巻の各所に具体例によつてインドから中国へ正伝佛教の展開の要津、つまるところは佛性を語っている。

無常佛性を説く中で、次の言は注目される一節である。

「草木叢林の無常なる、すなはち佛性なり。人物身心の無常なる、これ佛性なり。国土山河の無常なる、これ佛性なるによりてなり。」(『正法眼蔵佛性』⁽³⁸⁾)

草木叢林、山河国土、すべて佛性である。衆生とは有情に限らない。悉有が佛性であるからである。

ところがインド佛教にあつてはそうは見ない。『涅槃經』に、

「非佛性者。所謂一切牆壁瓦石無情之物。離_レ如是無情之物。是名_二佛性_一。」(『大般涅槃經』(北本、卷第二十七)⁽³⁹⁾)

と宣説されているように、無情のものは佛性義から除外されている。しかるに中国佛教においては、悉有の思想は有情のすべてに及ぶだけではなく、無情にもゆきわたる。衆生とは存在するもの一切を覆う。無情佛性の思想は中国において確立するのである。草木は無論、山河、行雲、流水、そこに、いのちを見とどけていったのである。

昭和六十年四月、国立京都国際会議場でトランスパーソナル国際会議が開催された。この会議は自己と他者、更には民族や文化の間の相違、相対を乗り越えて人類の未来を関くパラダイムを究明するものである。第九回の日本での会議に参加したのは心理学・精神医学・生物学・人工頭脳・哲学・文化人類学・比較思想・物理学・経営学などの学

者や、経営者・ビジネスマン・元宇宙飛行士・宗教家など、広い分野にわたる人々であった。

テーマは『伝統と科学の融和』、サブテーマは「トランスパーソナルな立場から新しいパラダイムを探る」というものであり、その趣意は、現代に至って人類が亡ぶか、生き残るかの瀬戸際に立たされている時、有史以来の未曾有の危機をどう乗り越え、いかに人間の未来を迎えるかという課題に対するものである。そのための基盤作り、それは新たなパラダイムの構築である。それはトランスパーソナル、すなわち超個人という立場である。従来、宗教と科学は対立的であったが、このパラダイムにおいては融和すべきである。その道如何というにある。

元宇宙飛行士ラッセル・L・シワイカート氏 (Russell L. Schweickart) の発言はその宇宙飛行体験によるものであった。彼は一九六九年、アポロ九号に乗って地球を一一周する旅を行った。アポロ計画によるこの飛行は、月面着陸の操縦テストが主要な目的であった。飛行中に彼は相当長時間の実験、月着陸船の外に出て宇宙遊泳をしなければならなかった。それはドッキングの際、問題が起って二つの船の間のトンネルを通り抜けられなくなった場合、船外に出て船の表面を伝って一方の船から他方へ乗り移ることができるかどうかを確かめるためであった。

これをカメラに収めるために、司令船ではデーブ・スコット氏が待機していた。彼が船外の宇宙空間に出たとき、船内のデープから連絡があった。

「カメラがうまく作動しない。ちょっと待ってくれ。修理に五分間くれ。」

こうしてデープがカメラと奮闘している最中、宇宙に出たシワイカートは失業してしまった。ハンドレールにつかまっていたまま、何もすることがない。地球を見下した。壮観だった。船はアメリカ西海岸の上空にさしかかっていた。大平洋上の赤道を横切った直後、夜の闇から抜け出した。無線は完全に途絶えていた。信じられないほどの壮大なパノラマを眼下にしなが、完璧な沈黙の中を、時速一万七千マイルで宇宙空間を飛行することが、どんなに感動的な

ものか、想像していただきたいと彼は語る。この五分間の体験は、完全に自己を変えてしまったと思うほど深いものであったと彼は回想している。眼の下には美しい惑星、地球という星を見る。国境のない一つの天体、それと今宇宙に独りでいる自分と、これはいったいどういうことかと問うていた。

人類の文化という長い歴史、知能の発達、努力の集積、かく築き上げてきた共同の成果、その最先端に自分はいる、これは多くの条件の結合の結果であり、どの一つが欠けても、今自分はここにいない。自分は今、人類進化の尖端、人類文化の未開地に向かうフロンティアとして、ここにいる。その自覚は自信というような小っぱけなものではなく、全人類の責任という重いものを感じた。母体を離れて感覚器官だけに化した自己に気づいたのである。その感じはへりくだった謙虚さに支えられていた。自我は消えていた。人類という意識、その自覚が拡大していき、大きな生命に包まれていることを直感した。その生命体の最先端にいる自分の存在を思えばかりであった。

地球の中で育ってきた生命、それが今、宇宙へ出ようとしている。生命の脱皮、今はその時、ここはその処だと感じた。母体を出ようとしている胎児、新たな生命が始まろうとしている、宇宙的誕生の時を感じた。その苦しみを感じた。胎内のまま、母胎と共に死滅するか、生まれ出て宇宙へ出るか、破滅か、新生か、その瀬戸際に立っている自分を感じた。

これがシワイカート氏の体験である。彼は宇宙空間にいて、今まで求道者が欣求しつづけた命の根元に近づいているのである。地球の表面にあつては見えなかった現実の真相が見えてきたのだと思う。自然征服という科学発達にかけて来た通念は、進歩の最尖端に立って、生命体である母なる地球を見たのである。⁽⁴⁰⁾

われわれはこの世界のために、佛性論が築き上げてきたパラダイムをいよいよ明らかにしなければならない。

〔註記〕（末尾の数字は巻次およびページを示す。）

（1）『大正新脩大藏經』（以下『大正藏經』と略記）五〇、七二七。なお、拙著『一乗佛性權実論の研究上』（昭和六十年十一月隆文館刊。以下『權実論の研究』と略記）「第一章 撰者法宝について」参照。

（2）『大正藏經』三〇、五八九上。

（3）『一乗仏性權実論』（写本、金沢文庫蔵）中巻。『權実論の研究上』四二四、および七〇七。なお本文中（ ）を付して原文中の欠字と思われる部分を補填。私訓。

（4）『成唯識論同学鈔』巻第四、『大正藏經』六六、一五九上中。

（5）同、一五九中。

（6）同 右。

（7）註（3）に同じく。『權実論の研究上』四五六―六二、および七一五―六。

（8）註（3）に同じく。『權実論の研究上』四六四、および七一六。

（9）註（3）に同じく。『權実論の研究上』四六七―七〇、および七一七。

（10）『大正藏經』三〇、九六二下、私訓。

（11）註（3）に同じく。『權実論の研究上』四七一―六、および七一八。

（12）『大正藏經』三〇、九六二下、私訓。

（13）これは巻下之中の本文に付された章名であり、巻頭目次には「彈麤食者謬破真如所縁縁種子第四」となっている。

（14）この内容についてはすでに拙論「守護国界章」における唐沙門法宝の佛性論——真如所縁縁種子をめぐる論争——（田村晃祐編『徳一論叢』昭和六十一年国書刊行会刊所収）において考察を加えたので、詳説しない。ここではその一部を取り上げ論考を加える。

（15）『新導成唯識論』（佐伯定胤校訂、昭和四十七年法隆寺刊）一〇、九―一〇。

（16）『守護国界章』巻下之中。『伝教大師全集』二、五七五―六。

（17）同、五七六。

（18）同 右。

(19) 同、五八〇。

(20) 『惠心僧都全集』(比叡山専修院同叡山学院編、昭和四十六年思文閣刊)二、一七九―八〇。

(21) 『大正藏經』三〇、七四七下。

(22) 永福面山訂補本、『日本仏教全書』(昭和四十七年鈴木美術財団刊)七三、二八四下。

(23) 『道元禪師全集』(大久保道舟編、昭和四十五年筑摩書房刊、以下『道元全』と略記)上、二六。

(24) 中世古祥道著『道元禪師伝の研究』(昭和五十四年国書刊行会刊)によれば、大悟の年時に關して諸説あり、宝慶元年、二年、三年にわたる。年次内でも種々の推定の説あり、探索するに順って明確になるどころか、却って混乱の度を加える旨、記されている。「さる大寺」とは阿育王山広利禪師寺であるが、堂頭大光和尚に聞法した『宝慶記』の記事と、身心脱落との前後については、『宝慶記』が卷子本であつたか否かに疑問があるため、不明とせざるをえない旨、記されている。(二四二―五五)

(25) 本註(20)参照。

(26) 『道元全』上、一六。

(27) 同 右。

(28) 『大般涅槃經』(北本)「師子吼菩薩品第十一之三」に「欲見佛性。应当觀察時節形色。是故我說。一切衆生悉有佛性。實不虛妄。」(『大正藏經』一二、五三二上)とあり、道元のこの語はこれに直接拠つたものではなく、『聯燈会要』巻第七の「南嶽下第四世 州洪百丈山懷海禪師法嗣」、「經云。欲識佛性義。當觀時節因緣。時節若至。其理自彰。」(『大日本統藏經』第九套第三冊 二七二丁左下)に拠つたものであろう。

(29) 『道元全』上、一六―七。

(30) 同、一七。

(31) 『正法眼藏啓迪』(西有穆山提唱、富山祖英聰書、博林皓堂編、昭和四十年大法輪閣刊)中、二〇六―七。

(32) 『正法眼藏隨聞記』三一―二六(『道元全』下、四五五)

(33) 『道元全』上、一六。

(34) 同、八。

(35) 同、七。

- (36) 『大正藏經』一二、五二二下。
- (37) 『道元全』下、四一二。
- (38) 同、二一。
- (39) 『大正藏經』一二、五八一上。
- (40) 「科学と手を結ぶ『心』——トランスパーソナル国際会議に出て——」(『大阪朝日新聞』昭和六十年五月六日朝刊)、および「スペース・オデッセイ・ヘラッセル・L・シワイカート講演速記」(河合隼雄・吉福伸逸共編『宇宙意識への接近』昭和六十一年春秋社刊)一〇一六。